

LA CATEDRAL BARROCA

IGLESIA, SOCIEDAD Y CULTURA
EN LA VALÈNCIA DEL SIGLO XVII

Volumen 4

Emilio Callado Estela
(Ed.)



institució
alfons el magnànim
centre valencià
d'estudis i d'investigació
VALÈNCIA, 2021

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación *La Catedral Barroca. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (HAR2016-74907-R).

© 2021, de la edición e introducción: Emilio Callado Estela
 © 2021, de los textos: Amparo Felip Orts *et alii*
 © 2021, de la presente edición:
 Institució Alfons el Magnànim
 Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació
 Diputació de València
 Corona, 36 — 46003 València
 Tel.: +34 963 883 169
 contacte@alfonselmagnanim.com
 www.alfonselmagnanim.net

ISBN: 978-84-7822-908-6
 Depósito legal: V- 1.943 - 2021

Ilustración de la cubierta: San Vicente Mártir de Urbano Fos, óleo sobre lienzo, primer tercio del siglo XVII.
 Museo del Prado

Maquetació: Artes Gráficas Soler, S. L. - www.graficas-soler.com

Impressió:  IMPREMTA
 DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

ÍNDICE

Introducción, por <i>Emilio Callado Estela</i>	9
El arzobispo de Valencia don Luis de los Cameros, por <i>Emilio Callado Estela</i>	11
La Casa del arzobispo fray Juan Tomás de Rocabertí. Los Libros de Mayordomía del palacio episcopal de Valencia (1686-1691), por <i>Juan Ignacio Pérez Giménez</i> ...	49
El canónigo Antonio Prats (1648-†1706). Función política y legado escrito, por <i>Amparo Felip Orts</i>	63
El pavorde Antonio Buenaventura Guerau, <i>Oráculo de la sabiduría</i> , por <i>Juan Miguel Blay Martí</i>	79
El dominic fra Francesc Gavalrà i la seua obra sobre la pesta valenciana del 1647-1648, por <i>Vicent Josep Escartí</i>	87
La visita canónica de fray Tomás Turco y el capítulo general de Valencia del año 1647, por <i>Alejandro José López Ribao</i>	103
Devoción y reliquias barrocas: a propósito de los vasos coco de san Luis Bertrán, por <i>Alfonso Esponera Cerdán</i>	129
Mujeres olvidadas. Las beatas dominicas valencianas, por <i>Francisco Pons Fuster</i> ..	149
El erasmismo común como sustrato espiritual de la España barroca: el ejemplo de Cervantes, por <i>Marco Antonio Coronel Ramos</i>	179
<i>Memento mori</i> . La consideración de la muerte en las prácticas de la Escuela de Cristo de Valencia, por <i>Juan Antonio Monzó Climent</i>	195
Maestros de obras, canteros y otros artífices de la catedral de Valencia durante el siglo XVII, por <i>Fernando Pingarrón-Esain Seco</i>	225
Pérez Castiel (†1717), la catedral de València i la seua obra. Notes sobre un escenògraf excepcional, per <i>Albert Ferrer Orts</i>	273
La plata de la seo a través de los inventarios (1826-1963), por <i>Francisco de Paula Cots Morató</i>	289
Obispos y cabildos en la catedral barroca, ámbitos y escenarios de controversia, por <i>Javier Burrieza Sánchez</i>	327

EL ERASMISMO COMÚN COMO SUSTRATO ESPIRITUAL DE LA ESPAÑA BARROCA: EL EJEMPLO DE CERVANTES

Marco Antonio Coronel Ramos

Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

NO resulta fácil precisar si el erasmismo pervivía en la España del siglo XVII como forma acotada y definida de espiritualidad o si se había desleído ya en el conglomerado de fórmulas de piedad que estructura la contrarreforma hispánica. Era dilatado en ese momento el tiempo transcurrido desde el fallecimiento de Erasmo en Basilea el año 1536. Tampoco se olvide que hacía igualmente algunas décadas de la inclusión de todas las obras del holandés en el índice romano de libros prohibidos.

Por ello no deben extrañar las divergencias entre investigadores a la hora de argumentar y determinar cuál fue realmente el período de vigencia del erasmismo peninsular. Así, mientras algunos autores lo circunscriben a un lapso temporal concreto —y breve—, otros lo extienden a través de varias centurias por concebirlo como una suerte de lecho común de la espiritualidad española. Entre los primeros destaca Pedro Sainz Rodríguez, cuya opinión al respecto queda explicitada en las siguientes palabras:

“El período del erasmismo en España se mueve entre dos épocas: en 1516 el cardenal Cisneros invita a Erasmo a venir a España; en 1559 Paulo IV pone todas las obras de Erasmo en el Índice Romano: entre estas dos fechas está toda la evolución del erasmismo”¹.

Véase que esta especificación del lapso de vigencia del erasmismo depende de dos hitos históricos de relevancia: el momento en que el primado de España invita al holandés a acudir a la Península, considerándolo un referente para la reforma de la Iglesia, y aquel otro momento en el que sus obras serán tenidas por peligrosas para la misma Iglesia. Sin entrar en otras consideraciones, lo relevante de esas palabras es que se hace depender el erasmismo de la persona Erasmo, sin tener en cuenta que la influencia de un pensamiento puede subsistir incluso más allá de su propio progenitor o, en ocasiones, a pesar de él.

¹ P. Sainz Rodríguez, “Presentación”, en M. Bataillon, *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*. Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española el día 24 de noviembre de 1976 con motivo del acto de presentación del Centro de Cooperación Hispanista, Madrid, 1977, p. 15.

Así se explican otras aproximaciones al tema como la de Shinjiro Ando o José Goñi Gaztambide. El primero denomina *erasmismo soterrado* a la influencia ejercida en España por el roterodamo a partir de la prohibición romana²; el segundo también habla de la vida subterránea de Erasmo —o de declive y persecución— al tiempo que transforma a Cervantes en el epígono de los erasmistas: “(...) el último heredero del espíritu erasmiano en la literatura española es Cervantes a pesar de la profunda diferencia de tono que separa su obra de la de Erasmo”³. Guillermo Serés complementa en cierto modo estos postulados al ajustar la pervivencia de Erasmo en el siglo XVII a aspectos relacionados especialmente con la lengua y el estilo⁴.

Diametralmente opuesta es la opinión de un autor como Adolfo Bonilla y San Martín, que empleó el concepto en la más laxa de sus acepciones:

“No se extinguió por completo, sin embargo, la semilla del Erasmismo, a pesar de los esfuerzos de la Inquisición, porque a él pertenecen en el siglo XVIII Don Gregorio Mayáns y Siscar y el Deán de Alicante D. Manuel Martí, continuando en el XIX con el abate Marchena, el gran humanista Sánchez Barbero, Bartolomé José Gallardo, el Marqués de Morante, Raimundo Miguel, Luis de Usoz y Río, Adolfo de Castro, Alfredo A. Camús y hasta, por muchos conceptos, con el insigne estilista, gloria de las letras hispánicas, Juan Valera”⁵.

En realidad, estas dos visiones no son tan antagónicas como pudiera parecer a primera vista. Miradas en conjunto, reflejan la necesidad de distinguir dos fenómenos concatenados pero claramente singularizables, esto es, (a) la influencia de la obra de Erasmo de Róterdam y (b) la decantación de esa influencia en una suerte de ideario o doctrina que perduró más allá del propio holandés. Esos ideales acabaron por convertirse en principios característicos de la religiosidad española de manera más o menos general. En calidad de tales, permearon incluso la ortodoxia contrarreformista en un momento en el que la heterodoxia estaba sustancialmente embridada y contenida.

Por ello, no debe resultar chocante que Goñi Gaztambide designe a Cervantes como *erasmista de la contrarreforma*, delimitando su erasmismo a determinadas críticas propias y definitorias de un “creyente ilustrado que sonríe ante ciertas devociones populares”⁶. Desde esa perspectiva, el erasmismo sería una mirada escéptica ante las prácticas religiosas carentes de profundidad intelectual y ajenas a todo lo que supone una fe formada. Semejante sería el *erasmismo* de personajes de tanta relevancia como san Juan de Ribera. A juicio de Miguel Navarro, el santo arzobispo de Valencia habría asimilado también determinados aspectos procedentes de la espiritualidad erasmiana. Lo habría hecho como consecuencia del hastío provocado por “devocionalismos externos” y del hambre del “alimento puro de las Sagradas Escrituras”⁷.

² S. Ando, “El erasmismo español: una tradición humanista española”, *Canela*, 9 (1997), p. 61.

³ J. Goñi Gaztambide, “El erasmismo en España”, *Scripta theologica*, 18.1. (1986), pp. 139-140.

⁴ “El tercer momento (del erasmismo) se aprecia, mucho más sutilmente, en obras mayores, como el *Quijote* donde, aparte de señalarse la hipocresía generalizada o la parida de algunos ideales del Renacimiento (como hacen los Duques en la Segunda parte), se rastrea la no menos erasmiana *copia verborum*, o sea, el resultado del trabajo con la lengua literaria que recomendó desde un principio Erasmo, para hacer de ella un vehículo ideológico apto y capaz de reflejar elevados conceptos espirituales”. *Vid.* G. Serés, “La estrategia literaria de Erasmo y su proyección en la literatura áurea”, en E. Serrano (coord.), *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Zaragoza, 2015, p. 123.

⁵ A. Bonilla y San Martín, *Erasmo en España (Episodio de la historia del renacimiento)*, New York – París, 1907, pp. 9-10.

⁶ J. Goñi Gaztambide, *art. cit.*, p. 140.

⁷ “La espiritualidad erasmiana, hastiada de devocionalismos externos y hambrienta del alimento puro de las Sagradas Escrituras, con el cobrar fuerzas para restaurar el “cristianismo interior”, encontró junto al Guadalquivir

A nuestro juicio, las reticencias ante el ceremonialismo vacío o el anhelo de poder acceder a las escrituras no es exclusivo del erasmismo, aunque es cierto que son dos elementos medulares de la obra del holandés. Pero no es menos cierto que postulados semejantes circularon por España al menos desde finales del siglo XIV. Podría decirse que una de las causas del empuje de Erasmo fue que sus ideas resonaban en las mentes de muchos españoles. Erasmo habría aportado cohesión y sistematicidad a algunos pensamientos ya divulgados por los reinos peninsulares. A algunas de esas corrientes Eugenio Asensio las denominó *afines* al erasmismo⁸. Con todo, a nuestro juicio, sigue siendo Américo Castro quien mejor describió esta circunstancia con las siguientes palabras clarividentes:

“Desde luego que ningún movimiento minoritario anterior al erasmismo es comparable a éste en volumen de obras escritas. Fue el erasmismo el primer caso de una ideología religiosa expresada en abundante literatura. De ahí la dificultad de hacer revivir en un conjunto organizado la historia espiritual previa al siglo XVI”⁹.

En esa realidad reside la singularidad del influjo que Erasmo ejerció en España. Su obra sirvió de levadura para la espiritualidad autóctona a pesar de su ambivalencia, su ambigüedad y su disimulo. En cierto modo, Erasmo encarnaba todas las contradicciones que azotaban las almas de muchos cristianos de bien. El citado A. Castro define la personalidad proteica del roterodamo con los siguientes términos:

“Era un ortodoxo que socavaba las bases de la ortodoxia, y rellenaba con dialéctica e ironía el hueco de sus horados. Su religión era un psicologismo que a veces bordea la psicosis, y que se escurre de las manos cuando él mismo o los demás quieren precisarlo. Lo que Erasmo adora es hablar, tratar de temas cristianos, afanarse en ello con ardor intelectual, pero sin auténtico poder demoleedor ni tampoco constructor” (50)¹⁰.

Esa *anfibia* religiosa, si se nos permite esta expresión, es lo que hizo posible que partes de su pensamiento pudieran desgajarse del tronco para servir de aglutinante a una religiosidad que no demolía la fe asumida socialmente. Esa fe incluía todas sus vivencias populares y todas sus faltas de profundidad bíblica. No asolaba esa tradición, pero tampoco construía una nueva moral ni un nuevo pensamiento religioso que traspasara las fronteras de las mentes eruditas. Con estos mimbres, algunos aspectos del pensamiento de Erasmo se independizaron del sistema original y se divulgaron entre todas las capas sociales para dar origen al erasmismo, cuyos límites temporales traspasan los siglos llegando más allá del siglo XVII.

una acogida especial, propiciada, en gran medida, por el favor del arzobispo Manrique y el empeño puesto en su difusión por hombres que, a lo largo de los treinta años que van desde 1528 y 1558, ocuparon la dignidad magistral de la catedral hispalense”. M. Navarro Sorní, *Las biblias de san Juan de Ribera*. Estudio introductorio a la edición facsímil de la Biblia publicada en 1540 en París bajo los cuidados de Robert Estienne”, Valencia, 2010, p. 11.

⁸ E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*. Carta prólogo de Marcel Bataillon, Salamanca, 2000.

⁹ A. Castro, “Lo hispánico y el erasmismo”, *Revista de filología hispánica*, 1 (1940), p. 2.

¹⁰ A. Castro, *art. cit.*, p. 50. Siendo esto así, el erasmismo tenía fácil convertirse en una tradición cultural y social, además de religiosa. *Vid.* S. Ando, *art. cit.*, p. 58. En el mismo sentido se expresa M^{ra} I. Romero Tabares, “El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI”, *Cuadernos sobre Vico*, 4 (1994), pp. 149-166.

Erasmus quedará convertido en un ideario con incidencia en ámbitos espirituales, sociales, políticos y, desde luego, culturales y lingüísticos¹¹. Muchos de esos ideales —es preciso reiterarlo— no nacen *ex nihilo* de Erasmo, sino que, en mayor o menor medida, tenían raíces, como se acaba de decir, en corrientes espirituales autóctonas. Es así como nacerá el erasmismo que hemos denominado *común*, definible como doctrina que conjuga determinados principios espirituales genuinos y autóctonos con la ordenación, estructuración y perfeccionamiento de los mismos realizada a través de la obra de Erasmo, pero que persiste sin la persona de Erasmo.

2. LA MÉDULA DEL ERASMISMO COMÚN

Probablemente la médula del erasmismo común, entendido tal y como hemos indicado, se encuentre en el *Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano*. La versión latina data de 1503, pero circuló en español desde 1526 gracias a la traducción publicada en Alcalá de Henares, que se imprimió por orden de Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general¹². En sus páginas se encuentran perfectamente estructurados los postulados básicos que darán origen a esa suerte de erasmismo estructural o genérico. Entre esos principios hay que mencionar la oración interior, el conocimiento de la palabra bíblica, la renuencia a las prácticas religiosas externas y la reivindicación de la conciencia como horma y faro moral. Como se dijo anteriormente, todos esos pensamientos resonaban de una u otra manera dentro de las corrientes espirituales autóctonas.

Uno de los puntos de partida para esta obra de Erasmo era el libro de Job, en concreto el pasaje 7,1-7¹³ en que se afirma que la vida humana en la tierra es comparable a una milicia. En concreto, la vida se define como un combate contra el mal siempre acechante para destruir la esperanza de salvación: “Mira a tu alrededor y verás que demonios malignos están al acecho de tu ruina, armados de mil engaños y mil ardidés”¹⁴.

La realidad de esa lucha, que ningún cristiano negaría fuese cual fuese su nivel de formación, obligaría a mantenerse en un estado de alerta constante y sostenida. De hecho, la profundidad de la fe y el calado de la vivencia cristiana se mediría precisamente por la actitud que cada individuo mantuviese ante esa lucha a la que estaría comprometido por el propio bautismo¹⁵. Todos los que no la arrostrasen estarían *de facto* aliándose con el mal, según

¹¹ E. Böhmer, “Erasmus in Spanien”, *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 4 (1862), pp. 158-165. A. Bonilla y San Martín, “Erasmus en España. Episodio de la historia del Renacimiento”, *Revue Hispanique*, 17 (1917), pp. 379-548. R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, Freiburg, 1956. P. Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid 1961. A. Castellán, “Erasmus y el erasmismo en Juan de Valdés y el círculo de Nápoles”, *Cuadernos de Historia de España*, 35-36 (1962), pp. 228-273. J. Beumer, *Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter verschiedenen Nationen Europas*, Weil in W., 1969. M. Bataillon, “Hacia una definición del erasmismo”, en *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, 1978, pp. 141-161.

¹² Hay facsímil de esta edición: Erasmo de Rotterdam, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de D. Alonso. Prólogo de M. Bataillon. *Y la Paráclisis o Exhortacion al estudio de las letras divinas*. Edición y prólogo de D. Alonso, Madrid, 1932. Las citas del *Enquiridion* de nuestro trabajo se toman de: Erasmo de Rotterdam, *El enquiridion o manual del caballero cristiano*, introducción, traducción y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, 2001, 2ª reimpr.

¹³ En especial Job 7,1: “Militia est vita hominis super terram et sicut dies mercennarii dies eius”. Igualmente vid. Ef. 6,12.

¹⁴ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Así queda explicado por ejemplo en el siguiente texto: “Este voto, pues, conviene que le traygáys muchas veces a la memoria, diziéndoles que se acuerden que en el bautismo renunciaron a Satanás con todas sus pompas

afirma Erasmo en un suerte de gnosticismo tan del gusto de los humanistas cristianos. He aquí sus palabras al respecto:

“Y, como si esta nuestra vida fuese un banquete griego y no una guerra, en lugar de estar en tiendas y campamentos nos metemos alegres en la cama. En lugar de duras armas nos bañamos en rosas y en los encantos voluptuosos de Adonis. En lugar de ejercicios militares nos abandonamos a la ociosidad y a los vicios. En lugar de armas de guerra, empuñamos la cítara impotente, como si nuestra paz no fuese la más cruel guerra. Porque, en verdad, todo el que firma la paz con los vicios quebranta la alianza sellada con Dios en el Bautismo”¹⁶.

Las armas del luchador son, pues, evidentes: austeridad, contención y virtud. Ellas son los útiles contrarios de aquellos que se alían con el mal. También son antagónicos los premios recibidos. Solo en el caso de que se opte por la batalla contra el mal se podrá obtener el cielo como prenda¹⁷. En cualquier caso, lo importante es que esa lid no es una opción para el cristiano. Es, más bien, una obligación que nace de la conciencia de pertenecer a aquel mismo cuerpo del que, según Pablo, Cristo era la cabeza¹⁸. La pertenencia a ese organismo de fe implica no sentirse ajeno al dolor o al sufrimiento de ningún semejante, porque eso sería como alienarse de uno mismo: “Por otra parte, si tú eres un miembro vivo, ¿cómo es que puede sufrir cualquier parte de tu cuerpo sin que tú no solo no sientas dolor, pero ni siquiera te des cuenta de él?”¹⁹.

Asertos como este son el hontanar del que brotan gran parte de los requerimientos morales de un erasmismo ya fácilmente asumible por cualquier sensibilidad cristiana. Esta afirmación es igualmente válida cuando se especifica cuáles son las dos armas esenciales con que cuenta el cristiano para emprender la lucha, a saber, la oración y la ciencia²⁰. El aporte de la oración sería elevar el espíritu hacia el cielo, mientras que la ciencia ayudaría a la mente a centrarse en lo saludable. La conjunción de ambas transformaría la vida en una experiencia auténticamente cristiana, sobre todo si se cumple el requisito socrático de *conocerse a sí mismo*. Vives expresó esa idea en su *Introductio ad sapientiam* al afirmar que el primer paso de la sabiduría —o ciencia— es el conocimiento de uno mismo y, el último, el conocimiento de Dios²¹. La consecuencia de esa actitud cristiana es la paz, aunque una paz que nada tiene que ver con el mundo humano, porque es identificada con el propio Cristo. De este modo, alcanzar la paz tras la batalla contra el mal supone hacerse aliado del bien, es decir, de Dios:

“Hay un único camino para llegar a ella (la paz que es Cristo): hacernos a nosotros mismos la guerra para combatir sin cuartel nuestros vicios. Contra estos enemigos, Dios, que es nuestra paz, luchará implacablemente, pues, por naturaleza, es la virtud misma, padre y autor de todas las virtudes”²².

y malos deseos, y asimismo renunciaron al mundo, quiero decir los apetitos y desees mundanos, y prometieron de ser perfectos en la orden de Jesu Christo para tener con Él fe y amor, y seguir su santísima doctrina y imitar su perfectísima vida, pues que éste es el fin a que todo christiano debe tener siempre ojo”. J. L. Vives, *Diálogo de doctrina christiana*. Edición preparada por F. Calero Calero y M. A. Coronel Ramos, Madrid, 2009, p. 491.

¹⁶ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 60.

¹⁸ 1Cor, 11,3.

¹⁹ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, pp. 62-63.

²⁰ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 68.

²¹ “Este es el decurso de la verdadera sabiduría, cuyo primer grado consiste en conocerse a sí mismo y el último en conocer a Dios”. Vid. J.L. Vives, *Introducción a la sabiduría. Introductio ad sapientiam*, traducción y notas de I. Roca Meliá; estudio sobre la obra de A. Gómez-Hortigüela, Valencia, 2001, p. 92.

²² Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 85.

Este es el entramado rudimentario con el que Erasmo elaboró su *Philosophia Christi*, pero será también el entramado que sostendrá muchas de las espiritualidades europeas una vez divulgado y aceptado más allá del nombre de la persona que los fraguó. Ese cañamazo se puede resumir en pensamientos aceptables casi universalmente, tales como que ser cristiano es tener fe absoluta en Jesús²³ o que vivir cristianamente es imitarle²⁴. Ninguno de estos dos postulados presentan una faz inasumible desde la ortodoxia más férrea.

Lo mismo puede decirse de otros elementos esenciales de esa *filosofía de Cristo*, como que Jesús es la meta de la vida²⁵ o que la auténtica vida espiritual es un tránsito que va desde lo visible a lo invisible, es decir, desde lo presente a lo que se espera²⁶. Erasmo también habla de la obligación del cristiano de atender primero a los preceptos de Cristo antes que a las opiniones del vulgo²⁷ o de que la vida y sus sufrimientos son un entrenamiento para la virtud²⁸.

A la vista de lo dicho, puede concluirse que el *erasmismo común* es la *Philosophia Christi* convertida en lecho general de una parte de la espiritualidad cristiana. La condena de Erasmo no impidió que la tierra, ya empapada de algunos de sus pensamientos, diera frutos acordes con aquella semilla. A la postre, cuando se creía que se estaba condenando un ideario, lo que se hacía era condenar a una persona. El ostracismo de la persona permitió que algunos de los principios que la definían se integraran en ese magma anónimo constituido en forma de *doctrina recepta*. No es la primera vez que debe morir la persona para que se digiriera o absorbiera su pensar. De ahí nació este erasmismo genérico admisible por la España de la contrarreforma.

3. LA VIGENCIA DEL ERASMISMO COMÚN A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

La obra de Cervantes puede ser interpretada desde este *erasmismo común* vigente a partir de la segunda mitad del siglo XVI. En ese contexto, por ejemplo, resurge una y otra vez el lema socrático ya mencionado –*conócete a ti mismo*– transformado ya en una reivindicación general de la conciencia y de la singularidad personal. Este es el sentido de las siguientes palabras de Alonso Quijano:

“Yo sé quién soy –respondió don Quijote–, y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías”²⁹.

El conocerse a sí mismo supone, por tanto, la capacidad para emprender la lucha contra el mal consciente en todo momento de sus posibilidades de victoria. Sentencias de don Quijote como esta son lo que ha llevado a numerosos investigadores a calificar la obra como erasmista³⁰. A nosotros nos parece adecuada la denominación siempre que se entienda por

²³ *Ibid.*, p. 121.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁵ *Ibid.*, pp. 127 y 133.

²⁶ Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, pp. 141, 179.

²⁷ *Ibid.*, p. 189.

²⁸ *Ibid.*, p. 220.

²⁹ M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición conmemorativa del IV Centenario Cervantes. Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. Edición y notas de F. Rico, Madrid, 2015, p. 58.

³⁰ A. K. Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision. A Study of Four Exemplary Novels*, Princeton, 1982, pp. 18-21.

erasmismo ese lecho común de espiritualidad al que nos estamos refiriendo en este trabajo. En ese sentido, Cervantes no sería tanto el *epígono* del erasmismo español, cuanto un testimonio de la pervivencia de los modelos espirituales acuñados a lo largo del siglo XVI.

Lo mismo se puede decir cuando se le denomina *escéptico* aludiendo también a Erasmo. Así lo afirmó hace más de cien años Bónilla y San Martín, pero puntualizando que su escepticismo carecía de rasgos intolerantes y absolutos, ya que era, sobre todo, una “doctrina de caridad y amor”³¹. Parece claro, pues, que ese escepticismo, que fue un rasgo esencial del pensamiento de Erasmo, se había transformado ya en una actitud que promovía el ejercicio de la caridad y, con ello, se manifestaba como ideario completamente asimilado dentro de la mentalidad contrarreformista y barroca. Por ello, nos parecen acertadas las siguientes palabras de Mauro Olmeda:

“El cristianismo de Cervantes, tal como se refleja en el Quijote, se basa más en la conducta que en las aparentes ceremonias; la caridad y el perdón de las injurias mueven su pluma con expresiva elocuencia: ánimas del purgatorio, oraciones, sermones, reliquias, santos, milagrerías, supersticiones, ceremonias religiosas, conducta antievangélica de frailes, ermitaños y eclesiásticos, todo ello da lugar a zumbas y ataques más o menos penetrantes. En cambio, se ensalza a menudo la heroica sumisión de las pasiones al imperativo cristiano, que en nuestro autor se resuelve en un imperativo moral”³².

Volvemos así a nuestro punto de partida, a saber, que aquella renuencia ante las prácticas de espiritualidad exterior o aquel anhelo de acceder a las palabras de la escritura, que en Erasmo podían interpretarse como ataque contra la línea de flotación del clero, los monjes o la superstición, ahora son dos rasgos de la piedad propiciada por la contrarreforma. Los pensamientos de Erasmo se habían desgajado poco a poco del punzante sarcasmo del holandés. El recurso a la causticidad había perdido toda operatividad; ahora la única mirada factible hacia la sociedad era la enajenación, y de ahí la figura del loco, convertida en estribillo del humanismo tardío.

Este es el erasmismo detectable en la figura de don Quijote, el loco que vive joánicamente en el mundo, pero quebrando las convenciones del mundo, es decir, sin ser del mundo³³. Su locura se hace patente al tratar de volver a las fuentes de la caballería, una antigualla a principios del siglo XVII³⁴. Con ello parece querer reflejar la decadencia de los principios cristianos que solo subsistirían en la mente de un loco caballero. La exigencia erasmiana de luchar contra el mal para merecer el nombre de cristiano se ha convertido ahora en locura, porque la sociedad viviría acomodada a los oropeles de la mentira y de la inconsciencia. Por ello el loco es el cuerdo, como recordó Jerónimo de Mondragón en su *Censura de la locura humana*³⁵. Ese loco comparte con la locura erasmiana el haberse transformado en el otero desde el que mirar la realidad. La divergencia estriba en que la causticidad ha dado paso a una sátira de espada envainada, por hablar con Horacio³⁶.

³¹ “Su escepticismo no es sistema absoluto e intolerante, sino doctrina de caridad y amor”. A. Bonilla y San Martín, *op. cit.*, 1907, pp. 3-4.

³² M. Olmeda, *El ingenio de Cervantes y la locura de Don Quijote*, Madrid, 1973 [2ª edición], p. 98.

³³ Jn. 15,19.

³⁴ “El argumento caballeresco no es más que la excusa literaria de un verdadero juicio sobre una ideología política o de una visión religiosa, que al no poder ser declarada explícitamente debía hacer uso del artificio literario”. Vid. F. Torres Antoñanzas, *Don Quijote y el absoluto. Algunos aspectos teológicos de la obra de Cervantes*, Salamanca, 1998, p. 20.

³⁵ J. de Mondragón, *Censura de la locura humana*, Lérida, 1598, fol. I.

³⁶ Hor. *Sat.* II, 1, 39-41.

Esta nueva locura es una suerte de idealismo ético provocado más por la inseguridad de la vida cotidiana y tangible que por un auténtico deseo de reforma de la sociedad³⁷. Parece que esa esperanza está tullida y casi perdida, y de ahí que la única salida sea una ética que ponga a prueba la seguridad de los cuerdos³⁸. Más allá del rumbo que pudiera tomar la sociedad, la ética del loco quijotesco, en definitiva, permitiría volver a colocar el bien común en el centro de la vida social y la auténtica piedad en el centro de la vida espiritual³⁹.

Don Quijote, en síntesis, es un espejo para reflejar los falsos silenos, por hablar una vez más con Erasmo, que regirían la vida pública y privada de las sociedades cristianas europeas⁴⁰. Retomaría así una tradición iniciada con el propio *Lazarillo de Tormes*, un encomio paradójico de la moral cristiana. La diferencia entre el *Lazarillo* y *Don Quijote* es que, mientras en aquella obra se describe la lucha por acomodarse a una sociedad falsamente cristiana, en esta se ejemplifica el hecho de que el único acomodo posible para el hombre de bien es la locura y, finalmente, la muerte.

Pero hay otra línea que enlaza estas dos obras, a saber, el empeño por rehuir el género de los libros espirituales o de meditación y la apuesta por motivar la reforma social a través de un nuevo género que se construya como reverberación de la realidad⁴¹. Esta es una de las fuerzas creadoras de la novela: enseñar mostrando, describiendo y pormenorizando la realidad.

En consecuencia, a nuestro juicio, la espiritualidad erasmista, tal y como se transparenta en don Quijote, una vez que el erasmismo tomó el relevo de Erasmo, es una senda religiosa en la que Cristo es el único camino posible para la paz perfecta⁴². La otra cara de esa paz cristiana es la caridad cristiana que, en terminología paulina, nunca pasaba⁴³. Esa paz y esa caridad son los lazos que unen a Erasmo y el erasmismo y, al tiempo, los troques de la milicia cristiana y de la caballería cristiana tal y como don Quijote refleja⁴⁴.

Es así como Menéndez Pelayo⁴⁵, Américo Castro⁴⁶ o Marcel Bataillon⁴⁷ pudieron vincular el erasmismo con Cervantes. Excelente en este sentido es la obra ya citada de Alban

³⁷ “La locura de don Quijote es, según estudiaremos más adelante, un acto creador que revela la reconstrucción de un mundo perdido (*memoria mítica*) envuelto en lenguaje cabaleresco”. F. Torres Antoñanzas, *op. cit.*, p. 91. En esta misma obra se explican las diversas interpretaciones ofrecidas por la crítica a la locura quijotesca, *vid.*, pp. 141-167.

³⁸ J. M. Panca Márquez, “José Luis Aranguren. Cervantes y el héroe interior”, *Isegoría*, 57 (2017), pp. 657-672, especialmente p. 665.

³⁹ M. F. Peters Jr., “Virtue, Nobility, and the Public Good: ‘de vera nobilitate’ and Spanish Humanism in Diego de Valera’s *Espejo de verdadera nobleza*”, *Lemir*, 24 (2020), pp. 309-330.

⁴⁰ J. D. Vila, “Y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos: claves culturales e ideológicas de la monstruosa locura palaciega en el Quijote”, *eHumanista*, 36 (2017), pp. 83-104. H. Sevilla Godínez, “Locura sublime. Indicios de vacuidad y espiritualidad crítica en *Stultitiae Laus* de Erasmo”, *Open Insight*, VIII, 13 (2017), pp. 45-70, especialmente p. 55.

⁴¹ “No pretende hacer una guía espiritual –tantas como hubo en año tiempo–, sino literatura ejemplar. No educar el alma, sino el buen juicio o, dicho de otra manera, educar el entendimiento, construyendo para ello un monumento a las letras”. F. Torres Antoñanzas, *op. cit.*, p. 29.

⁴² “El hidalgo se cree caballero en cuanto que es capaz de mimetizar y recrear los motivos y figuras del universo sagrado de las novelas de caballería, y hacerlo operativo en el acto redentor”. *Vid.* F. Torres Antoñanzas, *op. cit.*, p. 18.

⁴³ Rom 13,10; 1Cor 13,1-13; Gal 5,6; Ef 3, 17-18; Col 3,14; 1Tim 1,5; *passim*.

⁴⁴ “La mente de nuestro héroe está repleta de modelos que él decide imitar, con el fin de aproximar su vida lo más posible a la cima de perfección dentro del destino optado”. J. B. Avalu-Arce “Don Quijote, o la vida como obra de arte”, en G. Haley (ed.), *El Quijote de Cervantes*, Madrid, 1984, p. 208. Muy interesantes sobre esta cuestión las pp. 204-234.

⁴⁵ M. Menéndez Pelayo, “Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del Quijote”, en *Obras completas de Menéndez Pelayo*, VI (*Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, I), Madrid, 1941, reimpr., pp. 323-356.

⁴⁶ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid 2002.

K. Forcione sobre cuatro de las novelas ejemplares cervantinas. Algunos años antes que Forcione, Antonio Vilanova⁴⁸ también había incidido en argumentos semejantes⁴⁹. Vilanova, frente a Castro, considera que la contrarreforma se nutre directamente de Erasmo y, en este sentido, Cervantes habría adaptado el ideario erasmista a la ortodoxia tridentina leyendo los textos del holandés.

No es fácil demostrar que Cervantes hiciera lecturas directas de la obra de Erasmo. Pero, en realidad, no lo necesitaba porque, como se ha reiterado en este artículo, la *Philosophia Christi* era ya un conjunto de postulados acrisolados en libros de místicos y predicadores de altura moral y espiritual⁵⁰. Lo relevante es que, en Cervantes, la búsqueda de esa verdad cristiana solo será posible desde una conciencia refugiada en la imaginación. Una imaginación que busca las fuentes de la milicia cristiana. El novelista, con ello, está mirando a las fuentes del cristianismo no ya para reformar la sociedad, como sucedía en la primera mitad del siglo XVI, sino para reflejar la verdad estragada. La locura –preciso es repetirlo– es la única mirada que permitía contemplar esa realidad desde la añoranza de las verdades prístinas⁵¹. Por ello, cuando el caballero se ve enjaulado sobre un carro, se siente perdido porque no conoce antecedente alguno de caballero transportado de esa guisa. Entonces exclama lo siguiente:

“como yo soy nuevo caballero en el mundo, y el primero que ha resucitado el ya olvidado ejercicio de la caballería aventurera, también nuevamente se hayan inventado otros géneros de encantamientos y otros modos de llevar a los encantados”⁵².

Al oírlo, el cura explica que “él va encantado en esta carreta, no por sus culpas y pecados, sino por la mala intención de aquellos a quien la virtud enfada y la valentía enoja”⁵³. Así, una vez más se pone de manifiesto que la locura era la única salida ante una realidad donde la virtud enfada y la valentía enoja. En ese contexto, el encantamiento es la táctica de la conciencia para sobrevivir. Es más, el encantamiento es la manifestación de la agudeza,

⁴⁷ M. Bataillon, *Erasmo y España*, México, 1996, 2ª ed., pp. 777-801. Del mismo autor, “Un problème d’influence d’Erasmus en Espagne: L’éloge de la Folie”, *Actes du Congrès Erasme*, Amsterdam, 1971, pp. 136-147.

⁴⁸ A. Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, 1949. Del mismo autor, “La Moria de Erasmo y el prólogo del Quijote”, en *Collected Studies in Honour of Américo Castro’s Eightieth Year*, Oxford, 1965.

⁴⁹ A. Vilanova, *op. cit.*, 1949, pp. 7-8.

⁵⁰ Es ingente el número de trabajos dedicados a posibles influencias de Erasmo en Cervantes. Veamos algunos de ellos: A. Ruëgg, “Lo erasmico en el *Don Quijote* de Cervantes”, *Anales cervantinos*, IV (1954), pp. 1-40. E. Asensio, “La peculiaridad literaria de los conversos”, *Anuario de Estudios Medievales* (1967), pp. 327-351. Francisco Abad “Las ideas lingüísticas y el erasmismo de Cervantes. Estado actual de estas cuestiones”, en *Actas del III Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, 1993, pp. 179-190. F. Sánchez Escribano, “Un tema erasmiano en el *Quijote*”, *Revista Hispánica Moderna*, XIX (1995), pp. 88-93. M. Barone Beauchamps, “Don Quijote y el Caballero del Verde Gabán. Ideas de Juan Luis Vives en la composición del personaje cervantino”, en *Comentarios a Cervantes: Actas selectas del VIII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Oviedo, 11-15 de junio de 2012, Oviedo, 2014, pp. 348-355. E. Martínez Mata, “El caballero del verde gabán como modelo de vida”, *Monteagudo*, 15 (2015), pp. 73-103. D. Pini, “Cervantes, el Quijote e el denaro”, *Orillas*, 5 (2016), pp. 1-22. S. Madrigal Terrazas, “Lo religioso en el Quijote: Notas marginales”, *An. Real Academia de Doctores*, 2.1 (2017) pp. 90-101.

⁵¹ “He (Erasmus) desired reform for the Church in a way that would promote unity rather than fragmentation. His humanist studies led him to promote the importance of returning to the textual sources of the Christian faith in pursuit of truth”. *Vid.* A. Kieffer, “Ad Fontes: Desiderius Erasmus’ Call for a Return to the Sources of a Unified and Simple Christian Faith”, *The Kabod*, 3.1 (2016), <http://digitalcommons.liberty.edu/kabod/vol2/iss1/10> [14/09/2020].

⁵² M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 483.

⁵³ *Ibid.*, p. 487.

el norte de la clarividencia y la intuición que permite vivir. Es la herramienta que posibilita comprender la realidad y vivirla con perspectiva y, en ocasiones, desde la barrera del ideal. Por eso, cuando Cervantes escribe en el prólogo del Quijote que su libro es "hijo del entendimiento"⁵⁴, está transmitiendo la idea de que, en sus páginas de encantamiento, se despliega la posibilidad de comprender nítidamente los valores que sostienen la vida y, sobre todo, la posibilidad de ver diáfana y reflejada la contradicción existente entre la milicia cristiana y la realidad acomodada. Esa antítesis se presenta como disparate o, si se quiere, como demencia o chaladura. Así se explica la prisa de don Quijote por iniciar su andadura cristiana:

"(...) no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar y abusos que mejorar y deudas que satisfacer"⁵⁵.

Esos agravios, esos tuertos, esas sinrazones, esos abusos y esas deudas reflejaban la quiebra de la sociedad cristiana, pero, si en el momento más álgido de las reformas, surgieron propuestas de reforma o ruptura aquí y acullá, ahora, cuando esas reformas se habían enrocado cada una en su ortodoxia moral y doctrinal, solo cabía lanzarse a la vida con la falsilla de modelos caducos. Eso era ciertamente una locura, porque –reiterémoslo– solo un loco podía pretender remediar los males de una sociedad petrificada en el falso silencio o, si se quiere, en los falsos valores y en el cristianismo artificioso y formalista. Esa empresa en ese ambiente solo podía parecer obra de un demente. Tal vez por ello Cervantes hizo salir a don Quijote por la puerta falsa del corral para emprender su lucha cristiana contra el mal: "y por la puerta falsa de un corral salió al campo con grandísimo contento y alborozo de ver con cuánta facilidad había dado principio a su deseo"⁵⁶.

La puerta falsa de un corral encarna claramente el antagonismo entre la virtud y el vicio: la virtud y la valentía del loco que debe vivir en condiciones de lucha y de austeridad, y el vicio y la cobardía del cuerdo que se ha acomodado a medrar en una sociedad falsamente cristiana. Esta contraposición *erasmista*, que a la postre deriva de la paradoja paulina entre mundo exterior y mundo interior⁵⁷, se patentiza en el rechazo de don Quijote al dinero, como elemento que personifica más tangiblemente el mundo exterior:

"Preguntóle (el ventero) si traía dineros; respondió Don Quijote que no traía blanca, porque él nunca había leído en las historias de los caballeros andantes que ninguno los hubiese traído. A esto dijo el ventero que se engañaba, que, puesto caso que en las historias no se escribía, por haberles parecido a los autores de ellas que no era menester escribir una cosa tan clara y tan necesaria de traerse como eran dineros y camisas limpias, no por eso se había de creer que no los trujeron"⁵⁸.

Véase la doble perspectiva del mismo hecho: el loco asume la lectura radical de lo escrito en los libros de caballería que, por otro lado, coincide con la exigencia evangélica: "Si quieres ser perfecto, ve y vende lo que posees y da los pobres, y tendrás tesoro en los cielos; y ven, sígueme"⁵⁹. El cuerdo, sin embargo, encuentra el subterfugio que le proporciona

⁵⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁷ 1Cor 1, 18-25; 4,8-13.

⁵⁸ M. de Cervantes, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁵⁹ Mt. 19,21.

la convención literaria: no hace falta describir en un libro lo que es obvio y, por tanto, el caballero necesitaba dinero para subsistir en sus campañas.

Pero no es este el único elemento que relaciona a Cervantes con el erasmismo común o estructural de la espiritualidad de la segunda mitad del siglo XVI. Se pueden citar otros como la idea de la fe como confianza ciega y absoluta en Dios. Ese tipo de fe es la que don Quijote exigió a los comerciantes que iban a Murcia a mercar sedas. Estos, cuando el manchego les exige que confiesen que no hay mujer más hermosa que Dulcinea, le responden *sin fe*:

"–Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla, que, si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

–Si os la mostrara –replicó Don Quijote– ¿qué hiciéradéis vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender; donde no, conmigo sois en batalla, gente descomunal y soberbia"⁶⁰.

En consecuencia, esa caballería que trata de imponer la vida interior representada en la indiferencia al dinero o la fe ciega no deja de poder ser identificada con una suerte de sacerdocio.

En realidad, la caballería constituiría un oficio mejor que el propio sacerdocio. De esa manera, Cervantes queda de nuevo enlazado con el erasmismo que había puesto en boga el pensamiento de que la exigencia de perfección abarcaba a todos los creyentes. Este planteamiento había sido, simultáneamente, una isoglosa entre Erasmo y algunos prohombres de la reforma –especialmente Lutero y Calvino–, que habían puesto el acento en el sacerdocio universal de todos los fieles cristianos. Ahora, salvaguardada la distinción entre sacerdocio universal y sacerdocio ministerial, la apelación a la perfección sonaba como llamamiento a asumir la fe desde la plena responsabilidad. Estos dos tipos de *sacerdocio* están en la base de la siguiente reflexión de don Quijote:

"Quiero decir que los religiosos, con toda paz y sosiego, piden al cielo el bien de la tierra, pero los soldados y caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, no debajo de cubierta, sino al cielo abierto, puestos por blanco de los insufribles rayos del sol en el verano y de los erizados yelos del invierno. Así que somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia. Y como las cosas de la guerra y las a ellas tocantes y concernientes no se pueden poner en ejecución sino sudando, afanando y trabajando, síguese que aquellos que la profesan tienen sin duda mayor trabajo que aquellos que en sosegada paz y reposo están rogando a Dios favorezca a los que poco pueden. No quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el de encerrado religioso: solo quiero inferir, por lo que yo padezco, que sin duda es más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso, porque no hay duda sino que los caballeros andantes pasados pasaron mucha mala ventura en el discurso de su vida"⁶¹.

Esta defensa del compromiso cristiano del laico está vinculada con el motivo de la conciencia y de la libertad cristiana, elementos igualmente arraigados en el erasmismo común de la época. Cervantes los pone en escena, como es usual en su obra, de manera paradójica,

⁶⁰ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 53.

⁶¹ M. de Cervantes, *op. cit.*, pp. 112-113.

es decir, contrastando el valor absoluto que don Quijote confiere a los artículos de la fe y la interpretación relativista habitual en la vida diaria. Un ejemplo de ello es cuando dibuja al caballero indignado al contemplar la cadena de galeotes. El enojo brota en concreto de la interpretación radical que el manchego hace de la conciencia⁶²:

“-Preguntó Don Quijote-. ¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente?
-No digo eso -respondió Sancho-, sino que es gente que por sus delitos va condenada a servir al rey en las galeras de por fuerza”⁶³.

Véase de nuevo que el loco observa la realidad desde el principio moral, mientras que el cuerdo lo hace desde las convenciones⁶⁴, incluyendo las impuestas por la ley, y de ahí que don Quijote pida que se desate a todos los galeotes explicándolo del siguiente modo:

“(...) porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres. Cuan-
to más, señores guardas -añadió Don Quijote-, que estos pobres no han cometido nada contra
vosotros. Allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo, que no se descuida de cas-
tigar al malo ni premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los
otros hombres, no yéndoles nada en ello. Pido esto con esta mansedumbre y sosiego, porque ten-
ga, si lo cumplís, algo que agradeceréis; y cuando de grado no lo hagáis, esta lanza y esta espada,
con el valor de mi brazo, harán que lo hagáis por fuerza”⁶⁵.

La discordancia entre ambas formas de entender la conciencia queda otra vez de manifiesto una vez que don Quijote obliga a liberar a los condenados. En justa reciprocidad, el caballero solo les pide que veneren a su amada Dulcinea. Ginés de Pasamonte, el galeote liberado con nombre propio, trata de dar la vuelta a la solicitud de su liberador, evidenciándose con ello la antítesis existente entre los luchadores contra el mal y los acomodados a ese mal:

“Lo que vuestra merced puede hacer y es justo que haga es mudar ese servicio y montazgo de
la señora Dulcinea del Toboso en alguna cantidad de ave marías y credos, que nosotros diremos
por la intención de vuestra merced, y ésta es cosa que se podrá cumplir de noche y de día, huyendo
y reposando, en paz o en guerra”⁶⁶.

En definitiva, la nuda manifestación de fe se transforma en una reiteración de fórmulas vacías y carentes de cualquier tipo de compromiso con la propia fe⁶⁷. Así, el principio de la libertad evangélica y la misma conciencia quedan aplastados bajo la falta de exigencia de una religión meramente ritualística. El acmé del debate se produce cuando el liberador acaba apedreado por sus liberados. Entonces el precepto evangélico de hacer bien incluso a los enemigos⁶⁸ queda completamente subvertido en un hacer mal incluso a los amigos.

⁶² La conciencia da cuenta del compromiso cristiano personal, *vid.* 2, Cor. 1,12.

⁶³ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁴ Don Quijote utiliza el concepto también evangélico de libertad en el sentido más radical. Según Pablo todos los hombres son libres en Cristo. Este es uno de los pensamientos de base del fragmento. *Vid.* Gál. 5,1.

⁶⁵ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁶⁷ No se pase por alto que las palabras de Ginés de Pasamonte remiten a 1Tes 3,10, donde Pablo aconseja orar de noche y de día insistentemente, porque sólo así se puede ver el rostro de Dios y alcanzar una fe madura. La frase se habría transformado en repetir fórmulas conocidas y vacías una y otra vez.

⁶⁸ Mt 5,44.

Con este mismo proceder, se podrían seguir desgranando rasgos de ese *erasmismo común* en don Quijote. Sería, sin embargo, una empresa prolija y que solo aportaría más ejemplos para ilustrar el hecho de que el erasmismo en el siglo XVII -y en adelante- responde a una noción de la espiritualidad que, con origen en Erasmo, había dejado atrás el sarcasmo para ser plenamente acogida en la España de la contrarreforma. Con todo, hay un punto de demostración más que no queremos dejar atrás. Se trata del temor de Sancho a que don Quijote optara por hacerse arzobispo: “(...) porque (dice Sancho) yo soy inútil para la Iglesia, pues estoy casado, y andarme ahora a traer dispensaciones para poder tener renta por la Iglesia, teniendo como tengo mujer e hijos, sería nunca acabar”⁶⁹.

Con esas breves palabras queda al descubierto la situación de una Iglesia cuyos jerarcas asumirían sus responsabilidades pastorales sin vocación y meramente como medio para vivir desahogadamente y cubiertos de privilegios sociales y económicos. Para eso servirían las rentas de las que habla Sancho a las que, con la debida dispensa, podría aspirar a alcanzar por muchos obstáculos que tuviese que saltar. Esos obstáculos son las estrategias palaciegas. Sancho prefiere alcanzar su estabilidad social en pago a sus servicios como escudero, es decir, siendo la sombra de un luchador contra el mal.

Ese sueño se desvanecerá en paralelo con la disolución del sueño del caballero. Este se había hecho al campo saliendo de su casa por la puerta del corral para luchar contra el mal y Sancho le había acompañado con la esperanza de lograr buenos réditos materiales. Al final de la peripecia, el caballero, mientras vivió en la locura, luchó contra un mal astuto y en cierta manera invencible. Así era porque ese mal se escabullía de la realidad para alojarse en su mente. Sancho, al contrario, contemplaba el mal en la realidad y lo eludía en su mente.

Don Quijote muere porque la mente ha abandonado la lucha *erasmista* contra el mal al planear entregarse al muelle oficio pastoril. Sancho se hará consciente entonces del mundo y del espíritu: el mundo es una sarta encadenada de añagazas para enredar al espíritu en la molicie; el espíritu es la locura que deja al descubierto la cordura sepulcral del conformismo cristiano.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La conclusión fundamental de este trabajo es que el sarcasmo fundante del erasmismo se metamorfoseó en locura haciendo con ello posible la pervivencia de algunos principios definidores de la *Philosophia Christi*. Ese ideario fue asimilado por la sociedad española contrarreformista gracias a un tamiz que depuró las propuestas espirituales de los humanistas de la primera mitad del siglo XVI. Ese esfuerzo fue necesario para soslayar las isoglosas evidentes, al menos hasta los años treinta de la centuria del quinientos, entre los erasmistas y los luteranos y reformados.

Ese nuevo erasmismo respondía igualmente a la nueva Europa de las ortodoxias, en la que cada reforma se bunkerizó en una sólida fortaleza doctrinal, moral y social. En ese momento todas las reformas se habían petrificado en estructuras sólidas que, con el correr del tiempo, padecerán otras reformas. Pero, a principios del siglo XVII, cuando lo perentorio no eran ya las reformas, la esperanza de construir una sociedad auténticamente cristiana inspirada en los primeros siglos de la fe se había desvanecido. Emerge en ese instante la locu-

⁶⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 292.

ra, que toma el relevo de la esperanza. Una y otra eran prismas para contemplar la realidad: la esperanza se desarrollaba como empeño de cambio de la realidad; la locura, como pura constatación de esa misma realidad.

Lo que no había cambiado en todo ese tránsito era una realidad que se estaría denominando falsamente cristiana. En este sentido, la locura de don Quijote deja sentado que las ballestas de todas y cada una de las ortodoxias habían acorralado todo propósito de reforma. La verdad evangélica solo podía vivirse en la mente porque, cuando se quería trasladar a la vida, la realidad se convertía en una burladora mendaz y astuta. Don Quijote explicitó esta convicción en diálogo con el barbero y el cura al comenzar la segunda parte de la obra:

“Yo, señor barbero, no soy Neptuno, el dios de las aguas, ni procuro que nadie me tenga por discreto no lo siendo: sólo me fatigo por dar a entender al mundo en el error en que está en no renovar en sí el felicísimo tiempo donde campeaba la orden de la andante caballería. Pero no es merecedora la depravada edad nuestra de gozar tanto bien como el que gozaron las edades donde los andantes caballeros tomaron a su cargo y echaron sobre sus espaldas la defensa de los reinos, el amparo de las doncellas, el socorro de los huérfanos y pupilos, el castigo de los soberbios y el premio de los humildes”⁷⁰.

Esa edad pasada habría sido la única que se regía por los auténticos valores cristianos. La caballería andante se atenía a sus valores que, por otro lado, constituyen la horma y límite de la actuación del manchego:

“(…) nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos. Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo, buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros. Ves aquí, Sancho, los medios por donde se alcanzan los extremos de alabanzas que consigo trae la buena fama”⁷¹.

Estas palabras ilustran el contenido esencial del erasmismo común que se expande por España desde el último tercio del siglo XVI. Ese ideario implica reivindicar el mundo interior, la fe pura, la libertad evangélica, la perfección universal, la imitación de Cristo e incluso conlleva la censura de la vida regalada del clero y de una Iglesia que naufragaba en medio de normas a la carta que siempre podían saltarse gracias a las dispensas.

En el erasmismo común, estos principios han quedado perfectamente amoldados a las exigencias de la sociedad contrarreformista que, aunque no admitiera ironías sobre asuntos de fe ni sarcasmos sobre cuestiones eclesiásticas, anhelaba elevar el espíritu de los creyentes para convertirlos en auténticos hijos de Dios. La Iglesia del momento habría encontrado en el erasmismo un arsenal fecundo de argumentos del que se había borrado el nombre de Erasmo.

En consecuencia, si a principios del siglo XVI la *Philosophia Christi* dio cauce a las espiritualidades que se habían venido desarrollando en España desde el siglo XIV, con el correr de esta misma centuria, se fragua un pensamiento, que podemos denominar erasmista, con-

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 555-556.

⁷¹ *Ibid.*, p. 606.

sistente en la confluencia de todas esas corrientes autóctonas, que habían encontrado en Erasmo su gran sistematizador. Ese acervo hispánico reelaborado desde las líneas de pensamiento de Erasmo y, posteriormente, la labor de humanistas, espiritualistas y eruditos que depuraron todo lo que podía sonar a heterodoxia en la obra del holandés hicieron factible la existencia de un erasmismo que dejaba a Erasmo en la sombra.

Este es el erasmismo que se encuentra en Cervantes que, aunque leyera las obras del roterodamo, las interpretaría desde la óptica de esta espiritualidad común. Por ello pudo encerrar en la mente de un *alienado* todo el impulso de reforma de la cristiandad, tal vez por considerar que era el único lugar desde el que se podía contemplar la realidad descreída, vacía y mundana que se bautizaba a sí misma con el nombre de cristiana. En ese contexto, la ciencia desfasada de la caballería parecía ser la única que podía encerrar “en sí todas o las más ciencias del mundo”⁷². Así podía decirlo el caballero que había experimentado que el oficio del caballero andante era el único que buscaba el bien común, el único que se regía por principios cristianos claros y el único que convertía la vida del creyente en una milicia contra el mal. En definitiva, era también el único que exigía conocerse a sí mismo y que describía la sociedad desde la imagen paulina del cuerpo de Cristo. Todos esos rasgos encajan en lo que hemos denominado *erasmismo común o divulgado*.

⁷² *Ibid.*, p. 682.